



Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at <http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content>.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

MISCELLANEA.

KARAITE MISCELLANIES.

I. *From Daniel al-Qumisi's ספר המצות*.

DANIEL B. MOSES AL-QUMISI, or al-Damagāni, flourished at the end of the ninth or at the beginning of the tenth century. He seems to have been at first an admirer of Anan, whom he afterwards held in low esteem. He composed a *ספר המצות* in the Hebrew language, and, as is evident from Qirqisāni, also some other writings of which we do not know even the names¹. Pinsker (*Likkute Kadmonioth*, Notes,

¹ We obtain some data about this Karaite in the first section of Qirqisāni's *Kitāb al-'Anwār* (see Prof. Bacher in this Review, VII, 687-710), edited by Harkavy. We deduce his age from the fact that Qirqisāni, in the work here mentioned (written 937), considers him as the last sectarian. Qirqisāni mentions also other writings of Daniel, thus (ed. Harkavy), p. 316: *ואזליל על דרך הו אז כל כלמה יכין פי אברהם וו משאר ואלכלמה אלהי בעדה יכין על ראסה די גיר אצלי יגב אן חבין אלכלמה אלהאניה וצף ללכלמה אלאולה ולא חבין גירא וקאל אלים חרי בננו הבכור ירו החוקה וורויו הנשויה אן*. (See Hadassi, *Eshkol Hakkofer*, alphabet 233, letter n; Aron b. Elia, *Gan Eden*, f. 96 c, and *Keter Tora* on this passage.) Subsequently I found this Karaite cited also in Jefeth's Comm. on Lev. xxiii. 5 (second recension? Brit. Mus. MS. Or. 2518, f. 72 a). Various opinions are here given for the circumstance, that the 15th of Nissān falls on a Sabbath. We read there, among others: *ואלמודה אלה מודה אבי ואלמודה אלקומי רחמה אלה עדה אן אלפסה יכיל לילה אלסבת שפכא ואחורא ען אלסבה במארהא ולא יאכל כל יחוק*.

pp. 188-189) cites from his code a long passage quoted by Jefeth b. Šagîr. Dr. Harkavy published (*Magazin für d. Wissensch. d. Judent.* XX, 227-228) three more passages from Petersburg manuscripts. Since Daniel's book is one of the oldest Karaite codes extant, and moreover, as it is written in the Hebrew language, it rouses special interest. It may therefore not be unwelcome if I now publish a further extract from the same book. The British Museum MS. Or. 2494, from which I take this extract, contains, ff. 31-80, a fragment of a Karaite commentary, in Arabic, on Lev. xi. 37-43. This commentary, composed 1050 E.C., is a compilation chiefly from Qirqisāni, 'Abu 'Ali (i. e. Jefeth b. 'Ali), 'Abu Saïd (i. e. Levi b. Jefeth, v. Pinsker, l. c., p. קי"ט), 'Abu-l Sari (i. e. Sahl b. Mazliach), Al-Raïs, and other authors. In addition to these, other Karaite authors are cited, such as 'Anan, Daniel and 'Abu Jaqûb, i. e. Josef al-Bašîr¹.

The passage that follows is indeed not described as taken from the ספר המצות, nevertheless I believe this to be the fact on the evidence of its contents. As a convincing argument I may point out that, in the quotation in question Daniel deals with Lev. vii. 24, where it is said, that the fat of a beast that died by itself and that of an animal torn with beasts may be used for any other purpose except to be eaten. The Talmudists conclude from this, that the fat does not cause any uncleanness (v. Sifrâ to this passage). The Karaites, however, do not admit this conclusion, and accordingly they find the passage not free from difficulties. Daniel explains it by saying that if the body of the beast which died by itself, or was torn, is used in a manufacture, it is no more unclean. This opinion is cited by Jehuda Hadassi, *Eshkol Hakkofer*, alphabet 287, letter ל (f. 108 c):

”דברו שאמר וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה וגו' הוא למלאכת הטמאים עוד גלה ושפט מזה דניאל בן משה משכילי נ"ע כי נבלת בהמה טהורה אחר שנעשתה לפעולות אינה מטמאה לאדם בנגיעתה לטהרה שנא' וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה יען כי יצא מקדושתו ואמר לא תאכלוהו אזהרה וכו'.

The view quoted by Daniel, according to which by the term נבלה is here to be understood a sick beast which has been slain, was originally that of the Samaritans, with which, as it would seem, some Karaites concurred. By both sects the use of such

¹ See my description of Qirqisāni-MSS. in the British Museum in the *Steinschneider-Festschrift* (Leipzig, 1896), p. 215.

a beast was prohibited¹. Compare further Geiger in *Hechaluz*, VI, 18-25, and *Jüdische Zeitschrift*, II, 21, 22.

The passage to which I have been referring runs as follows:

[f. 60 b] קול דניאל אלקומסי קאל ובהמה טהורה לא כתוב בהם
טמאים הם לכם אחרי מותם למען כי אחרי אשר תעשה למלאכה לא
תטמא כאשר לא כתוב בכלים בגד ועור ושק טמאים הם לכם למען כי
גבול טמאתם עד הערב ורחיצה כן לא כתוב לבהמה טהורה טמאים
הם לכם למען כי גבול טומאתה עד אשר תעשה למלאכה על כן כתוב
וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה² ועל כן כתוב וגם את המת
יחצון³. וכתוב בה וכי ימות⁴ כי לא כלם ימותו להוריע כי הנשחט לא
מטמא. ויש שיאמר כי הכתיב וכי ימות היא הבהמה הנשחטת בחליה⁵ [61 a]
ולא כן הוא. וגם יאמרו וחלב נבלה היא הנשחטת בחליה ולא כן הוא כי
אין בכל המקרא שם הנובח נקרא נבלה וגם אם⁶ נובח לגלולים וכתוב
וחבו לאלהיהם⁷ לבעלים יזבחו⁸ זבח רשעים תועבה⁹ קרא בשם זבח ולא
בשם נבלה. והנובח בחליו אם אסור לאכול ואסור לנגוע הלא הוא
במשפט המת כאחד ובמה להפריד בינו ובין המת ואם מותר לאכול

¹ The following etymology of the word נבלה, which Hadassi quotes a few lines before (letter כ, f. 108 b), in the name of the Philosophers (חכמי הדעת), comp. Bacher in the *Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judent.* XL, 26, note 4), is interesting: "כי חכמי הדעת אפילו השחוט בנושר נבילה קוראים אותו יען: [כך] אמתת המלה כי אמתת מלת נבלה היא שנפלה מחיותה ונבלה מגזרת ועליה לא יבול כנבול עלה מנפן וכנובלת מתאמתך" "וישר המלה אמנם כזאת היא אבל האלהים מן הנבולים ונפלים מחיותם התייר לנו השחוט בנושר ביד בשר ההיה ההיא ושאר הנבולים אסרם לנו שנא' לא תאכלו כל נבלה וכי'".

² Lev. vii. 24.

³ Exod. xxi. 35.

⁴ Lev. xi. 39.

⁵ The representative of this opinion is 'Anân, see the passage communicated by Harkavy from the former's ספר המצות (*Magazin*, l. c., p. 225; Graetz's *Geschichte*, V³, p. 424; לקורות הכתוב בשראל, p. 13). 'Anân's opinion is also refuted by Qirqisāni in his *Kitāb al-'Anwār*, ch. x, § 24 (Brit. Mus. MS. Or. 2580, f. 31 a). His words, for a copy of which I am indebted to the courtesy of the Rev. G. Margoliouth, Assistant Librarian of the British Museum, run as follows: "הוא איצא כמא קר זכרנו כמא עק ענה אז זעל קולה . . . וכי ימות לים הו מותא טביעא ואמא הו זביחה אלבהימה אלמריצה והוא מא לם יורן פי אלכתאב אן שיא מן אלבהאים אלשאהרה אז זבח סמי מיתא והאכיר זלך במא קאל בעדה וכל הנוגע בנבלתה והוא איצא כמא יבטל קולה אז כאן אלמוכח מן אלבהאים לא יקע עליה אסם נבלה".

⁶ MS. אץ.

⁷ Exod. xxxiv. 15, MS. לאלהיהן.

⁸ Hos. xi. 12.

⁹ Prov. xxi. 27.

ומותר לנגוע הלא הוא כמשפט החי מִתָּם הגוף ולמה קרא אותו נבלה ובמה תפריד בינו ובין החי מִתָּם הגוף. ואם מותר לאכול [ואסור לנגוע] ושכן כתוב הנוגע בנבלתה¹ למה אסור לנגוע. ואם תאמר הוא האוכל בשגנה או לאונס ולמה גם כן לא יגיע שגנה ואונס גם על הבהמה המתה ולא נפלא זה מן הכתוב ונבשל את בני ונאכלהו². בזאת תרע כי הנוגע בבהמה טהורה המתה אחרי אשר נעשה למלאכה לא יטמא והנוגע בבהמה וחיה טמאה ושרץ טמא אם נשחט למלאכה יטמא על כן כתוב או בנבלת חיה טמאה או בנבלת שרץ טמא³ ולא הזכיר הנה בהמה טהורה.

II. *Saadja and Salmon b. Jerucham.*

Sahl b. Mazliach in his תוכחת מנולה, as his controversial tract against Jacob b. Samuel, the disciple of Saadja, is styled, gives a list of those Karaite authors who opposed Saadja's views. Of these, Ben-Mashiach and Salmon b. Jerucham must have written against the Gaon even during his lifetime; others again, such as 'Abul-Tajjib al-Jebeli, 'Ali b. Ḥasan, 'Abu 'Ali Ḥasan al-Baṣṣi (i. e. Jefeth b. 'Ali), Sahl himself, and several more, did not attack him till after his death⁴. It is not known whether all the Karaites here mentioned wrote whole treatises against Saadja, or whether, as is more probable, they only occasionally controverted his opinions. We only know with certainty that Salmon and Jefeth belong to the first class. The latter mentions his polemic against Saadja in his commentary to Exod. xxxv. 3⁵; this treatise, however, has not yet been discovered, and we do not know whether Jefeth wrote it in Arabic, like most of his works, or in Hebrew, the language he selected for his controversy with Jacob b. Samuel. Salmon's book, however, is extant in MS. in some libraries⁶.

¹ Lev. xi. 39, MS. נבלה.

² 2 Kings vi. 29. The sense is, if it can even happen that men should eat human flesh, how much more possible is it that they should consume that of an animal that had died of itself.

³ Lev. v. 2.

⁴ See Steinschneider, *Catal. Lugd.*, p. 403; Pinsker, *Likkute Kadmonioth*, Notes, p. 37.

⁵ (Pinsker, וילך כמה רדוה בה (אי באלסוימי) עלי מרעיה פי אלכראב אלוי אלסח לה l. c., p. 20).

⁶ This appears in the Univ. Bibl. at Leyden, Cod. Warner 41, ff. 277b-288a, and in the Beth Ha-Midrash in Vienna (Pinsker's Collection), Cod. 27, ff. 26-38. My quotation follows the Leyden MS.

This treatise, entitled by the later Karaites ¹ מלחמות יי, is written in Hebrew. The author also intended to translate it into Arabic ², but it is not known whether he carried out his intention or not. Sahl distinctly says that Salmon entered the lists against Saadja with a Hebrew treatise. The book, which is written in a wretched rhymed-prose, has a scarcely intelligible introduction, which is only partly preserved, and has no connexion with the real contents of the work. The work contains, further, nineteen chapters, which are alternately written with the acrostic תשר"ק and חנ"ד; with the exception of chapters 11 and 19, in which the acrostic is סלמון בן ירוחם. The fragment of the introduction, which has been preserved, and the first two chapters are published in the *Litteraturblatt d. Orients*, VII, 23, 163, 211. Pinsker, pp. 16-19, gives a summary of the contents of the whole book, but he accounts only for thirteen chapters; in his copy chaps. 3, 4, 16-19 were lacking ³. I will therefore supplement his account by giving the contents of these six chapters.

Chapter 3 is connected with the first two, and endeavours to refute the arguments for the inspiration and necessity of the oral law. Saadja's seven arguments for the necessity of tradition, as given in his Commentary to Genesis, are here specially cited and refuted ⁴.

Salmon's arguments against the alterations in the date of the Passover פסח לא בר"י פסח are given in chap. 4. He quotes in evidence Ezra vii. 9 and viii. 31-33, and maintains that at that time the Passover festival must necessarily have begun on one of the days which Rabbinical tradition excludes. This argument is also to be found in Qirqisāni, with whom probably it had its origin ⁵. Hadassi

¹ This name is first mentioned by the author of the ארח צדיקים (ed. Vienna, f. 24 a), see Geiger, in איצר נחמך, IV, 13, comp. also *Litteratbl. d. Orients*, VII, 17.

² See Pinsker, p. 15.

³ See ib., p. 133, note 1.

⁴ Saadja's arguments, without the refutations of Salmon, are given by Geiger, *Wissenschaft. Zeitschr. für jüdische Theologie*, V, 133. These seven arguments are also quoted and refuted in a fragment of a Karaite work in the British Museum, MS. Or. 2580, f. 46, entitled אלתאמס עשר. This fragment belongs (see *Steinschneider-Festschrift*, p. 209) to the second section (אלמקאלה אלהאניה) of Qirqisāni's *Kitāb al-'Anwār*. Among other things there we find it stated: ואמא מא זכרה מן אלסבעה אלמצול מן אשרע אלכברי אלחי ועם: אנהא הצשרנא אלי אלהוני אלי אלנקל ומה זכרה מן כיפיה אלציצית ואלסכה ומה אשבהמה פמן אלחי קאל אמצחאבה פי אלסכה [הו] בללאף מה אכברה אלכתאב ומה שרה מן זלך פי קצה עורא עליה אלזלאם אלך.

⁵ Qirqisāni composed his work 937 (see ed. Harkavy, p. 247, and

also, in his *Eshkol Hakkofer*, alphabet 185 (comp. also *Gan Eden*, עיין קרוש החדש, § 5), quotes this argument, and I cannot say which of these two earlier Karaites was his authority.

In chapters 16–18 nearly the whole of the שיעור קומה is paraphrased¹.

In the 19th and last chapter, Salmon expresses the hope that the temple will be erected again, and the truth established. He writes against Saadja also in this chapter.

The tone of this book is outrageously personal. He insults the Rabbanites in general, and Saadja in particular, in the rudest manner; in this respect he is scarcely surpassed by Jehuda Hadassi. It seems as if he himself felt that he had considerably overstepped the bounds of courtesy, for he urges the excuse that he was piqued and irritated by Saadja's attack on the Karaites². His phraseology is awkward in the extreme, and makes everybody sensible of the deficiency of the book as regards a lofty ideal. At all events the work is worthy of notice as it is unique in its kind, and of so early a period.

We will now try to fix the time when this book was composed. We have in Sahl's statement a *terminus ad quem*, that Salmon wrote against Saadja during the Gaon's life. And indeed the whole tone of

Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, II, 249). whilst Salmon wrote his polemic, if my conjecture be correct, not before 940. I have found the passage in a compendium (מכתרי) of Qirqisāni (British Museum MS. Or. 2525, see *Steinschneider-Festschrift*, p. 211). The chapter referred to is headed: פצל פימא קאלה (אי צאחב אלמנאר) פי אלשהור and is also taken from the seventh section of the *Kitāb al-'Anwār*. I give this passage in extenso: [f. 46 b] מא קאלה פי עורא פי באחר לחדש הראשון הוא יסר המעלה מבבל (Ezra vii. 9) פאזבר מן צעודהם יום כאן פיה ולא יגזו אן יכח זלך פי יום אלסבת הם קאל ובאחר לחדש החמישי בא [אל] ירושלם (ib.) ולא יגזו אן יכח זלך איצא יום אלסבת ואזא כאן ראם שחר אב לם יכח אלסבת ולם יכח ניסן א' אחד וזלך אן ניסן ענדהם אברא האמא פאזא כאן אלאחד יכח ראם אייר אלז ואייר אברא לז' יומא פאזא כאן ראסה אלז יכח ראם סיון אלז וסיון האמא פיוכח אול המזל יום אלגמעה ותמוז אברא לז' יומא פיוכח אול אב אלסבת פעלם מן הזא אלפסוק [47 a] אן ניסן לם יכח פי תלך אלסבה ולא אלאחד הם קאל ונסעה מנחר אהוא בשנים עשר לחדש הראשון (ib. viii. 31) ולא יגזו אן יכח זלך יום אלסבת ואזא כאן כולך לם יכח ראסה אלז פתבת מן הדין אלפסוקין אן ניסן פי תלך איסנה לם יכח אלסבת ולא אלאחד ולא אלז הם קיל פי אכר אלקצה ונבוא ירושלם ונשב שם ימים שלשה וביום הרביעי נשקל הכסף והזהב (ib. 32, 33) ולא יגזו אן יכח זלך יום איסבת ואזא כאן זלך כולך פלא יכח ראסה אלז ואזא כאן ראם אב לא יכח אלז לא יכח ראם ניסן א' פתבת מן הזה אלקצה אן ניסן פי תלך אלסבה לם יכח לא אלסבת ולא אלאחד ולא אלז ולא אלה ובקי אן יכח יום אלז ויום אלז או יום אלז בללאף לא ב'זו

¹ See Graetz, *Monatsschr.*, 1859, p. 67 ff.

² See Chapter II, letter ז (*Litteratbl. d. Orients*, l. c., 213).

the attack would suggest, that it was directed against a person who was still living. Note for instance the challenge thrown out to Saadja to be consistent with himself, and either to concur with the opinions of the Rabbanites, or to adopt the view of the Karaites¹; to openly oppose him (Salmon) and to reply to his objections²; mark also the observation, that whatever Saadja might have to say would only be weak and inconclusive³. Where, however, can we place the *terminus a quo*? I think I shall be able to fix it from a passage taken from this polemical treatise itself. In the second chapter, Salmon cites one of Saadja's arguments for the necessity of committing the oral law to writing. The passage runs as follows (*Litteratbl. d. Orients*, l. c., 215):

”פֶּשַׁשׁ מַחֲלָב אִמְרוּ וְנִיבּוֹ • אֲשֶׁר חָקַר בְּמִגִּילָה בִּכְתָּבוֹ •

”חֻקּוֹ חָקַק כִּי שֵׁשָׁה סִדְרִים תּוֹרַת מֹשֶׁה • וְלִמְעַן זֶה חָקְקוּהָ לִמְעַן לֹא תִשָּׁכַח

In other words, Saadja maintains, in one of his works, that the Mishnah was written down because it was feared it might otherwise be forgotten. Now Saadja gives this reason for writing the Mishnah in his *סֵפֶר הַגִּלּוּי*, or rather in the Arabic commentary to it, as is distinctly mentioned in a fragment of a Karaite polemic against its author⁴. This will explain the term *מִגִּילָה* which Salmon uses. Saadja's opponents named this work thus, because of its being divided into verses and accented like a book of the Bible, and they reproached him by sneeringly asking whether he would pass for a prophet⁵. Consequently no other treatise of Saadja's could be meant, although this argument anent the compilation of the Mishnah may perhaps be mentioned elsewhere⁶. As therefore the *סֵפֶר הַגִּלּוּי*

¹ Chapter VI, letter ב: ”בָּחַר לָךְ אַחַת מִשְׁנֵי פָּנִים וְכו'” (quoted by Pinsker, p. 16).

² Chapter VII, letter ג: ”נִשְׁאָה אֵלַי הַהִיטְבָּה • וְאֶנֶּפִי עַלֶיךָ אֵל הַעֲצָבָה • עַתָּה הַמַּעֲרִכָה: ג” (דָּבָר אֵנָּה צֹהֵר שׁוֹכֵן מִצְוֵה • לְשִׁמּוֹר הַלְלוֹת הַלְבָּנָה וְכו'”).

³ Chapter XIX, letter ו: ”וְיָדַע הַשְׁיִיבוֹת • יוֹדַע הַשְׁיִיבוֹת • יוֹדַע כִּי הִכָּה יוֹשֵׁר הַמַּחְתִּיבוֹת (כִּי הַשְׁיִיבוֹתָיו מִתְּהוֹעֲבוֹת) • וְאֵם הַתְּהִיבָהּ מִמֶּנּוּ הַשְׁיִיבוֹת מְשׁוּלָּבוֹת • יוֹדַע כִּי הִכָּה יוֹשֵׁר (כּוֹשֵׁר) • יָדָיו וְכו' שֶׁנִּגְדָּהּ מִרְבּוֹת”.

⁴ See Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V, 195.

⁵ See *ibid.* 229: ”וַיִּכְתֹּב מִגִּלָּה לְהִרְמוֹת בְּנִבְיָאִים כְּאִדָּה נְבִיאֵי הַשָּׁמַיִם”.

⁶ Jefeth also cites this fact in his Commentary to Exodus xxi. 33 (British Museum MS. Or. 2468, f. 7a); the same argument is literally copied from a work of Saadja (דָּרָךְ בְּדָרָךְ), it is possibly from the Arabic Commentary to his *סֵפֶר הַגִּלּוּי*, but it may be from some other of his writings. Among other things it is said there: פֶּלֶא זֶה אֵינֶנּוּ אֵלֹהֵי הָרֶכֶת אֵלֵינוּמָה . . . אֵן הַנְּסִי הוּא אֵלֹהֵי אֵר אֵלֵינוּמָה כֵּן נִמְצֵא אֵשְׁמֵל יִחְפְּזִנְהוּא פֶּעַם עֵינָהּ פִּסְכּוּהָ מִאֲמָה וְאַתְּהוּהָ

was composed in 934¹, Salmon's work must have been written between the years 934-42. I would be inclined to fix the later years of this interval as the date of Salmon's attack, because most of Salmon's Bible Commentaries were written in the sixth decade of the tenth century. The Commentary to the Psalms he composed, according to his own statement, in 955², the Commentary to Lamentations in 956³, the Commentary to the Song of Solomon is mentioned as contemplated in the former work, in the latter, however, it is already quoted, consequently this also was composed between 955-956⁴. But the remaining Commentaries, with the exception of that to Daniel, were probably written after this time⁵. We may therefore suppose, with a certain amount of probability, that Salmon composed his work about 940.

If my conjectures in this respect be correct, we can also obtain an inkling as to the year of Salmon's birth. According to his own

וסמוחא [משנה] פל כן סבך מנחם אלי אלהרביר בשי אלהה (אהבהה 1). באסמה ליהור
אלהאמיר עלי אלהפס ובקי שעבא סירא מא רנו חפדהא או קר אלהתו אפולהא פלמא גלח
אלאמה אלהה אלהאמיר עלי אלהפס אלהאמיר אן חסא פכסרהא כלאמא
ואלהבהה איצא וסמוחא הלמוד.

¹ See Harkavy, *ibid.*, 142. If this date only refers to the first recension of the *דגל*, and not to the other which Saadja provided with an Arabic commentary, and in which the origin as well as the committal to writing of the oral tradition was laid down, then it becomes all the more certain that Salmon composed his polemic much later than 934.

² In Commentary to Psalm cii. he gives the year 887 after the destruction of the second temple as the date. This is not 4717 of the era *anno mundi*, as Pinsker (p. 130) wrongly states, but 4715 (= 955 C.E.), for according to Jewish reckoning the destruction occurred in the year 68 C.E., not 70.

³ In Pinsker, p. 132, we read ה'תש"ה; likewise in the Paris MS. 295, where we find: ה'תש"ה, viz. 953. But this is impossible, because the Commentary to Psalms is already cited here. The British Museum MS. Or. 2516, f. 113a, has the right date, viz. ה'תש"ה = 956, MS. Or. 2513, f. 129a, has even ה'תש"ה.

⁴ Of this Commentary I have found eight pages in the British Museum MS. Or. 2520, ff. 68-75, for the most part illegible. To Song of Songs ii. 11 there is a long excursus, in which Saadja's calculation of the year of redemption derived from Daniel is quoted and attacked. He then cites the eighth section of Saadja's *Emunoth Vedeoth* (פי חבב אמת[א]ה פי). Salmon writes on the same theme in his Commentary to Psalm cii. 15. See Pinsker, p. 81.

⁵ This is inferred from the fact that only the Commentary to Daniel is quoted in that to Echa, see Pinsker, p. 132.

statement, he was at the time he wrote his polemic a young man¹. Supposing he was between twenty and twenty-five years old, it will be evident that he was born about 915 or 920. At all events he was considerably younger than Saadja, and the fable invented by the later Karaites that the Gaon was his disciple, is chronologically impossible, besides being incredible for many other reasons². It is further evident from this, that the pretended *Mugaddima* of Salmon (Pinsker, Notes, p. 61), according to which he would have been born 1196 aer. contr. = 885 C. E., is a clumsy falsification, also the statement that he came from Egypt, a statement which was probably only invented (by Firkowitsch ?), to make it possible that Saadja was the disciple of Salmon in that country³.

Besides this polemic, Salmon attacks Saadja in his Commentary to the Psalms⁴. He attacks him likewise in his Commentary to the Song of Solomon⁵. On the other hand, Salmon does not mention the name of Saadja in his Commentary to Echa and Koheleth. Neither does he attack him anonymously, so far as I can judge from a superficial reading of these works. It is quite possible that he quotes now and then Saadja's translation or explanation anonymously and rejects it, but at all events this is done without any animosity⁶.

But did Saadja write a reply to Salmon's attacks? I scarcely think that he did. Four anti-Karaite works of Saadja are known⁷: (1) **כתאב אלרד עלי ענן**, A Refutation of Anan, written 915. (2) **כתאב אלתמיין**, Book of Distinction, written 926. Both these are out of the question owing to the date of their composition⁸, apart from the

¹ Chapter II, letter ז : צעיר אנכי ימים ואהם ממני קרומים.

² See Pinsker, p. 135; Weiss, רור דור ודורשי, IV, 95, 139; compare also the Epigraph of Elia b. Baruch in Bardach's **ספר בני רשף**, p. 37.

³ It follows from his Commentary to Psalm cxl. 6 (by Pinsker, p. 14), **והיה זה אלי לעראק**, that he did not live at Babylon, which is also evident from his polemic, Chapter I, letter ג (*Litteratbl. d. Orients*, l. c., 163), **נר הייתי**, yet this does not prove that his home was Egypt, as Pinsker maintains. Probably he lived at Jerusalem.

⁴ Compare p. 3, note 10 and the preceding note; also Neubauer, *Aus d. Petersb. Bibliothek*, p. 12.

⁵ See p. 3, note 10.

⁶ I have examined the Commentary to Echa, in the two MSS. of the British Museum (see above p. 3, note 11), that to Qoheleth after the MS. Or. 2517 in the same collection.

⁷ Compare Dukes, *Beiträge z. Geschich. d. ältesten Auslegungen und Spracherkklärung d. A. T.*, II, 32-33; Steinschneider, *Cat. Bodleian.*, col. 2165-68.

⁸ With this also falls Graetz's hypothesis (*Geschichte*, V, note 20, 3rd ed., p. 460), that this work was directed against Salmon. Graetz relied upon

fact that the former is distinctly directed against Anan. (3) כתאב אלתר עלי בן סאקויה, Confutation of Ibn Saqûje. This Karaite is not mentioned anywhere else. Geiger¹ therefore conjectures, that it is the Arabic name of our Salmon, but this is a mere hypothesis which is destitute of probability. In the same manner it seems very unlikely that this work is, as Geiger conjectures, identical with (4) The (?) כתאב אלתר עלי מתחמל היום, Refutation of the Bold Opponent², cited by Nissim b. Jacob, and to understand by this "bold opponent" Salmon, i.e. Ibn Saqûje. Saadja's work against Ibn Saqûje deals mainly with the fixing of the Spring, מציאת האביב, by the intercalation of a month³. The work mentioned by Nissim, however, chiefly aims at defending the Anthropomorphic Agada, and is doubtless identical with that work of Saadja, from which Jehuda b. Barzilai, in his Commentary to *Sefer Jezira* (ed. Halberstam, pp. 20, 34), quotes two passages. From the contents of these we can clearly see the aim of the whole work⁴. Salmon has of course in his polemical treatise devoted a large space to the Anthropomorphic Agada (see above, p. 3), but it is difficult to comprehend why Saadja in a work directed against Salmon, should have singled out only this one point⁵. On the other hand if our supposition be correct, that Salmon composed his polemical work not much before 940, it is extremely doubtful whether Saadja could have seen it, or if he saw it, whether he found it necessary to write a reply to a young Karaite author, who wrote in so conceited a tone.

We may remark, in passing, that Saadja composed the last-mentioned the above-mentioned *Muqaddima* as accurate. Steinschneider (l. c., 2165) suggests that Salmon specially attacked this work of Saadja's, but this is also improbable, for he merely cites it as he does other works of Saadja, as his ספר הגליה, his Commentary to Genesis, and Esther (see Dukes, l. c., p. 100).

¹ נשעי נמנים, German part, p. 46. Pinsker's assumption (p. 16) that this Karaite was named Samuel, depends on a mistranslation of a passage in Josef al-Basir's כתאב אלתר אלכחמל (see Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, III, 45). This Samuel is no other than the Gaon Samuel ben Hofni.

² נשעי נמנים, Hebrew part, f. 16 b.

³ See Pinsker, l. c. But this question was not exclusively the object of this work of Saadja, as we shall soon have occasion to prove.

⁴ P. 20: ומצינו בספר אחד מספרי רבינו סעדיה ז"ל שחיבר על טענה מן אחד שם רשע יקב שאמר אותו הרשע על רז"ל חלילה וחלילה שהם היו נוהגים דמות והמונה לבורא העלמים . . . וחבר עיני ר"ם ז"ל ספר בהשבוה נכונה וכו'.

⁵ In his edition of Qirqisani, p. 248, Harkavy supposes that Saadja is here attacking this Karaite, but he does not prove this supposition. Perhaps he relies upon some materials in MS. which are in his possession.

tioned anti-Karaite work after 933. For he cites in it his ספר היחוד, by which he doubtless meant the second section of his religious-philosophic work, as the following parallels show.

Emunoth, ed. Slucki, p. 55 (ed. Landauer, p. 106).

Jehuda b. Barzilai, ed. Halberstam, p. 20.

<p>... וכבר בלבד דעת קצת בני אדם ענין משה רבינו איך שאל מאלהיו הראני נא את כבודך... ונכפל בלבולם באמרו וראית את אחורי ופני לא יראו ואומר בגלות כל זה כי יש לבורא אור בראהו והראהו לנביאים . . . וכאשר יראה אותו אחד מהם אומר ראיתי את ה' על דרך ההסתר וכבר ידעת כי משה אהרן ונרדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל אמר עליהם בתחלה ויראו את אלהי ישראל ופרשו אחר כך ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר וכו'</p>	<p>ואלו היה חוזר אל לבו ומעיין בתורה וקורא אותה לא היה תמה על זה לפי שהיה מוצא בתורה כי המקום הראה למשה אחרית כבודו כי לא היה יכול לראות ראשיתו . . . והיה מוצא בה כי משה ואהרן ונרדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל אמרה התורה עליהם ויראו את אלהי ישראל ופירוש הכתוב כי ראו אור גדול . . . והוא האור הברוי תחלת כל הבריאות והנוצרות . . . וכן כל נביא וחזה שראה זה האור הבהיר אומר ראיתי את ה' . . . כמו שפרשתי כל זה פירוש רחב בספר היחוד וכו'</p>
---	---

Now as Saadja composed his *Emunoth* in the year 933, this polemical work of the Gaon must have been written after that date¹. Otherwise we must suppose that the reference to the ספר היחוד is a later interpolation².

III. From *Jefeth's Commentary to Genesis* xv. 3.

The Commentary of Jefeth to this verse is interesting in so far as it brings before us some Karaite opinions concerning the law of inheritance³. First of all, he says, some ask how could Abraham

¹ Luzzatto (הליכות קדם, ed. Pollak, p. 70) suggested that by the title ספר היחוד is probably to be understood the second section of the *Emunoth*. He merely says briefly: האמונת השני מכ' האמונות והדירה.

² Compare Kaufmann, *Gesch. d. Attributenlehre*, p. 87, note 146.

³ There exist differences between Rabbanites and Karaites concerning the right of inheritance which would be out of place to give fully here; I will therefore note only one point, viz. that concerning the

utter the complaint: "Behold, I am childless," when God had twice promised him that he would bestow the land upon his descendants? (see xii. 7 and xiii. 15). To this Jefeth replies, that as the promise was not accompanied by oath or bond, Abraham was afraid that it might perhaps be dependent on certain conditions, and that its fulfilment might be uncertain. He was therefore anxious to assure himself¹. The second question is, if Abraham had even remained childless how could Eliezer have become his heir? What became of his nearest relations, such as brothers and sisters, nephew, &c.²? To this Jefeth gives the following five answers. According to one supposition, as long as a man lives he can dispose of his fortune in accordance with his own pleasure, only after his death the heirs may step in to claim their right. Now as Eliezer was an excellent and obedient slave Abraham could present him with all his fortune during his lifetime. Others again maintain, that before the revelation of the Law a slave born in the house (יֵלִיד בֵּית) was the privileged heir next to the children of the possessor, and had consequently the preference before the other relations. The supporters of this view rely upon the verse in question, Genesis xv. 3. On the other hand others suppose that the right of inheritance did not suffer any change through the revelation³. The sisters

daughter's share in the inheritance. One יִסְחָק הַפֶּקֶח, otherwise unknown, was of the opinion, that a daughter's share of the inheritance is equal to that of a son. The following words of this Karaite, which are given in his name by Aaron b. Elia (*Gan Eden*, f. 165 d; compare Bashiatchi, *Adereth*, f. 119 c), are worthy of notice: "I thought at first that I am alone in my opinion, but I found afterwards that David b. Boaz and many others also adopted this view," still he does not mention their names. But Aaron unveils this secret by quoting the passage of the Talmud, Baba Bathra, 115 b: כל האומר הורש בתי עם בתי הבן (עם הבן Aaron) אפי' נשיא שבישראל אין שומעין לו שאין אלא מצוה צדוק וכו'. Accordingly we see here the close connexion between Sadducees and Karaites, and a further evidence for the well-known hypothesis of Geiger, according to which the later sect would be the spiritual successors of the former. The view of Daniel al-Qumisi, according to which one-third part of the heritage belongs to the daughter, is further to be noticed. This law is similar to that of the Qoran, see the quotation from the ספר העשר to Num. xxvii. by Pinsker, 85: רוניאל קומסי יתן: לבה שלישי נחלה ויקח זה בן הערם, also *Gan Eden*, f. 169 d.

¹ Compare Nachmanides (*ad loc.*), where this question is raised, and answered somewhat differently.

² In the Arabic original the passage runs אב ואחיה ואבן אחי, "Father, sister and brother's son." But the word אב must be a slip, for Terah was already dead.

³ The question whether at the revelation several divine ordinances were

and brothers of Abraham, however, cannot be taken into account because of their being disbelievers, and as such they were not allowed to become the heirs of a believer¹. Lot, again, voluntarily departed from Abraham and assimilated with the inhabitants of Sodom. Therefore Abraham would rather bequeath his goods to a slave than to him. A fourth view is that the word יורש does not mean here "inherit" but "govern." Abraham complains then that he must, for want of a son, let his fortunes be governed by a slave. Lastly, many explain the text in the following way: Abraham had complained before God, that his fortune must necessarily fall into the hands of Eliezer because Lot had separated from him and he was at that time childless, nor could he appoint his relations of Haran as his heirs (because they were too remote from him?). So Eliezer thought: the fortune of my lord must needs come into my possession.

Of all these explanations Jefeth chose the second, and decided accordingly. His words run as follow²:—

... וקר יסל אלנאם האהנא מסלתין אחדהמא יקאל אליס קד
חקדם אליה קול אללה דפעתיך באנה יכון לה זרע ירת אלבלד כקו'
לזרעך אתן וקאל לך אתננה ולזרעך פניף קאל ואנכי הלך ערירי והנה
בן ביתי יורש אתי אלנאב פי דלך הו אנ קול אללה לזרעך אתן ינו
אנה באסתתני בעד מא לם יצמנה אללה בשבועה וברית כמא סנשרח
דלך שרר שאפי פי והאלהים נסה את אברהם פנזו אברהם עאלם אנ
יכון קול אללה לזרעך אתן לה אסתתני מא פקאל הן לי לא נתתה [זרע]
ליעלם מא ענר אללה הל הו קול באסתתני אם הו חתם לא בד מן כונה

modified was hotly discussed and variously answered by Karaites. Thus with regard to the Levirate marriage, which the Karaites mostly hold must be fulfilled not by the brother-in-law but by a more distant relative. But Genesis xxxviii. 8 proves that the brother-in-law was involved in the Levirate union. Karaites who deny that any change in the divine laws occurred at the Revelation, remove this difficulty by artificial assumptions.

¹ This law, also known to Islām, was accepted by Rabbanites as well as Karaites. Thus Natronai ordered that a Jewish renegade was not to inherit his father's property (compare שרר IV, iii. 25; *Resp. Geonim*, ed. Lyck, 24; *Resp. Geone Mizrach*, &c., ed. Müller, 11, where it is added: כי ברת ישמעאל דאנתן לא מורחק למשומר נכסי אביו כמינו רבנן למיכניה מירושא אביו; *Pardes*, ed. Constant. f. 26 a, and Weiss, דור דור וירושוי, IV, 117). Similarly with the Karaites, cf. e.g. *Adereth*, f. 120 d: והנה לפי זה הכפרן לא יירש למאמין:

² The passage from Jefeth I cite in accordance with the MS. Berlin or. qu. 828 a.

פלדלך קאל הדיא אלקול ענד מא קאל לה שברך הרבה מאד ואלמסלה אלב
 קיל אליס כאן לאברם פי הדיא אלוקת אב (?) ואכוה ואבן אך פכיה
 קאל והנה בן ביתי ולם ירד אלמיראת אלי קראבתה אלנואב פי דלך
 אונה עלי חסב אכתלאף אלנאם פי באב אלמיראת פקאל בעצהם אן
 אלמאל לצאחבה ויעטיה למן ישא פי חיותה פלמא כאן אקרבא אברם
 בעידין מנה וכאן אליעזר עבד צאלח טאיע לה גאז לאברם יעטיה מאלה
 בחיותה לאנה מאלך למאלה בעד אן לם תפות רוחה ואנמא ינב אלמיראת
 ללקראבה דון אלעבר בעד אן ימות ואלמאל עלי גמלתה וקאל בעצהם אן
 פי קדים אלזמאן קבל נוול אלתוריה כאן ילידי בית אחק באלמיראת מן
 גירה בעד אלולד והדיא שרט אלעבר אלטאיע ועלו עלי דלך עלי קול אברם
 פקאלו אן למא ראינא לה קראבאת וקאל הן לי לא נתתה זרע ותמאמה
 עלמנא אן כאן הדיא שרט פי קדים אלזמאן אלי נוול אלתוריה כאן ילידי
 בית אחק באלמיראת מן גירה בעד אלולד וקאל בעצהם אן פרץ אלמיראת
 לם יכתלף קט ואנמא קול אבר(ה)ם הנה בן ביתי יורש אותי עלי ונה והו
 אן לם ינז לאברם יורת אבוה (?) ואכוה לאנהם כפרה ואלכאפר לא ירת
 מאל אלמומן ואמא לוט פקד רצי לנפסה יכרג מן גמלה עמה ומע דלך
 פקד כאלט אהל סדום וצאההם פלם יר אברם אן יורת מאלה ללוט מן
 הדיא אלנהה בל יורת עברה אלדי עלם אנה אחק מן לוט לאנה הו
 תחת טאעתה וכאן טאיע ללה בלא מחאלה וקאל בעצהם אן לים קולה
 יורש אתי יריד בה אנה ירת מאלה בעד אלמות ואנמא יריד בה אן מאל
 תחת ידה פי חיותי ולו כאן לי ולד כאן הו אלאחק בה וקאל אכרון אנה
 אראד בקולה יורש אתי אנה למא בעד לוט ענה ולם יבן ללוט ולד
 פי אלוקת ולם ינז אן ירת מאל אברם אהל ביתה בחראן קאל אליעזר אן
 מאל מולאי ירגע אלץ פכאן הדיא יטן בה אליעזר מן טאהר אלקצה פקאל
 יא יוי הודא בן ביתי יומן אנה יכון וארת מאל ואלדי נדהב אליה מן
 גמלה אלאקאוויל הו קול אצחאב קדם אלפרץ עלי מא משינאה :

IV. *The Karaite view of Leviticus x. 19.*

The second half of this verse is usually translated thus: "If I had eaten the sin-offering to day, would it have been acceptable in the sight of God?" This is its meaning according to the Talmud (Zebahim, 101 a), and almost all commentators agree with it. The verb הייטב would then have the force of an imperfect, and the ה in וואכלתי would be a sign of interrogation. Thus both words are irregular.

The first has the accent upon the penultimate syllable, and the ה has a patach with a dagesh following. The last circumstance especially forces itself upon the observation of Jewish grammarians, comp. e.g. Abulwalid, *Kitāb al-lumā'*, p. 357, l. 24: פחרכוא ה' בעיני ה' פחרכוא אלהא באלפתח ושדרוא אליא בעדהא וכאן אלונה אן יכון אלהא בשבא ופתח ואן יכון מא בעדה מכפפא. An analogous instance is found in Amos v. 25, where the ה with a patach is followed by ז with a dagesh. See Ibn Ezra on this passage: הובחים ' יראה בדרך הפשט כי הא הובחים הא: התימה והנה הטעם שלא הנישו.

In order to avoid these two irregularities, there are some grammarians who consider ואכלתי as the perfect tense, and the ה of הייטב as an article. They explain the passage in the following manner: "Behold my sons have offered to-day their burnt-offerings and sin-offerings, and now this misfortune has happened to me. I ate therefore of the sin-offering (only so much) that was acceptable to God, that is I ate only a trifle in order to fulfil my duty, the remainder however was burnt." Ibn Ezra, commenting on this passage, cites this explanation in the name of some grammarians, יש מרדקדים שאמרו, but he adds, that in any case it remains an irregularity, as the ה in the sense of an article cannot be placed before an imperfect tense. From another passage we now gather that the grammarians here referred to were Karaites, see *Zakoth*, 18 a: והנה מלת הייטב בעיני ה' זרה על כן אמרו מכחישי תורתנו שהיא על פה כי טעמו בהא הודעת כמו 'אשר ייטב בעיני ה' וכל זה בעבור הדגשות וכו'.

I will now give a longer passage from the Commentary to Leviticus mentioned above, p. 681, note 1, in which the Karaite view is quoted, as also is the opposed or rabbinical interpretation, the latter, however, is refuted. The passage runs:

[62 a] . . . פאלאקרב אן יפסר ואכלתי חטאת היום אלדי יחסן בעיני יי' יעני ואן כאן פי יום אלמציבה מא כאן ירירו אן יאכלו אלקראבין עלי ארסם פמא בד' להם מן אן ידוקו מנה לאדא אלפרץ ולו אלא לקמה ואחרה ומן כאלפנא פי הדא אלבאב יקול אן מא כאן ידוקו מן אלחטאת פי יום אלמציבה שי פקלנא להם אדא כאן משה עארף אן אלאכל מנה לא ינוז וחרקה ואנב וקד סאל ען כבר הדא אלחטאת וקיל לה אנה אחרק פלאיש ויקצוף

¹ Compare *Safa Berura*, ed. Lippmann, f. 45 a: ויש מלה זרה והיא הייטב בעיני ה'. ה' ודעת קדמונינו ו' שהוא הא להימה ודעת המורים שהוא הא הדעת. Cf. Bacher, *Abr. Ibn Ezra als Grammatiker*, p. 42, note 9. David b. Abraham Alfāsi also considers the ה as article, see Neubauer, *Notice sur la lexicogr. hébr.*, p. 49.

על אלעזר ועל איתמר פנאובונא וקאלו אראד אן יגדבהם פונר בהם
 כמא אלאסתאד יציה עלי גלאמה חתי יסתפהם מנה פאראד אן יסתפהם
 מנהם אן אלדי לם יאכלו מנה כאן בעלם אם כאן בזואף וקאלו אן למא כאן
 נרב ואביהוא גלטו והלכו אראד משה אן יסכט עלי האולי ליסתפהם עלי אי
 ונה לם יאכלו פקלנא להם אלחכים לא יסכט עלי מחל היה אלאשיא אלא עלי
 צבי [62 b] או עלי אנסאן אכלה יסתפהם דלך¹ ואמא אהרן ובניו פלים
 מחלהם הודא אלמחל ואדא כאן אלאמר כדלך פצהה² תפסרתי ואכלתי ואכלת
 אקרב מן גירה :

... "The best explanation is as follows, and I ate to-day of the sin-offering, which is pleasing to God. That is, although they would not on this day, the day of his calamity³, eat the sin-offering in the usual manner, yet they were bound at least to taste something of it. For according to the law, even a morsel is sufficient. Our antagonists interpret this passage as meaning that they did not eat any portion of the sin-offering on the day of their calamity. To which we reply: If Moses knew that the sin-offering ought to be burnt, and not eaten, why was he so angry with Eliezer and Ithamar, when on his asking as to what had become of the sin-offering, he was told that it had been burnt? They on their part contend that Moses wished to try them, and therefore he blamed them as a teacher declaims against his disciple, till he ascertains from him just what he would like to know. Moreover Moses was anxious to find out whether they had refrained from eating the sin-offering because they knew that it was prohibited, or whether their action was the result of an accident, more especially as Nadab and Abihu had already met with death through their ignorance. He was therefore angry with the other two in order to know why they did not eat it. In reply, we observe further: A wise man would not be angry about such a thing except with a child, or with a man, who has eaten without cognizance of the law (?). Aaron and his sons, however, do not belong to this class. If this should be true, it follows that my interpretation of the meaning is the better, and that the word *ואכלתי* is a perfect tense."

Still the fact remains, that not all Rabbanite grammarians support the view of the Talmud, nor are the Karaites unanimous on the other side. Of the former, a certain grammarian at the beginning of the twelfth century, is astonished at Abu-l-Fahm (Levi) Ibn at-Tabân for

¹ Probably the reading should be *לא עלי אנסאן אלך*, or *לא עלי אנסאן אכלה*, ויום יסתפהם וזך.

² MS. פצהה.

³ I. e. on the day of calamity.

maintaining that the ה הייטב and in הובחיים is a sign of interrogation¹. He seems to have been of the opposite view. Among the Karaites, Aaron b. Josef was the first to interpret the verse in the sense of the Rabbanites, and he refutes the common Karaite view with the same arguments as Ibn Ezra uses. But even Tobia b. Mose, as early as the second half of the eleventh century, says in his אוצר נחמד (Cod. Bodleian, Opp. fol. MS. 26) on this passage, that the interpretation of ואכלתי as a perfect is grammatically impossible, although in the end he inclined to the usual Karaite interpretation. His words run:

[149 b] ודע כי אשר פתר ואכלתי חטאת וכבר אכלתי חטאת שנה מדרך הלשון כי אכלתי לשון עבר ובא עם אות ו' והעתיק המלה מן העבר אל העתיד כמו עשיתי שהוא עבר ועשיתי עתיד ולו היה כאשר אמר היה יתכן להיות ואכלתי חטאת כי הוא עבר במע' וכבר אכלתי חטאת היה יהיה ואכלתי² וכאשר אינו כן בטל להיות פתרונו כבר אכלתי חטאת ואצל בעלי הדקדוק כי זה הפותר שנה³ כאשר שנה⁴ ולו אכלתי חטאת הייטב בעיני ה' במע' עתיד כי לו אכלתי חטאת היה יכשר לפני ה' ויהיה הטוב שיפתר אותו ואכלתי חטאת וכבר אכלתי חטאת היום כמדת אשר ראוי⁵ מפני כי אכלתי למען כי הקדים הטעם בו נהיה מעשה עבר ואם יתאחר הטעם יהיה עתיד כמו ודברתי על הנביאים⁶ ודברתי על לבם⁷. ודע כי ההא אשר הוא במקום אשר יבוא על המעשה מודגש אשר אחריו כמו שבא הא הייטב כמו השמה מעקי ים⁸ השבה עם נעמי⁹ אשר אלה ב' ההין יהיו במקום אשר למען

וענני מן אבן אלפסה בן אלחנאן רחמה אלה או קאל ואלהא אלהי פי הובחיים ומנחה הי הא¹ (cited by Kokowzow in his work on Ibn Barun, Russian part, p. 7, note 9). Derenbourg gives larger extracts from this Grammar in *Opusculs et traités d'Aboulvalid*, pp. xx-xxi, from a Petersburg MS. Another passage is quoted in my work, *Mose b. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla, &c.* (Leipzig, 1895), pp. 135, 136. Since he mentions Ibn at-Tabân as deceased, it is clear that the author must have lived at the beginning of the twelfth century at the earliest, and cannot therefore possibly be identified with the *אליהו* of Isaak b. Jashush, as Neubauer supposed. Compare further my above-mentioned work, p. 54.

² The meaning of these words is not perfectly clear to me.

³ The reading should possibly be *שנה*.

⁴ Here the word *הפותר* is probably missing.

⁵ MS. *ראו*, i.e. "I ate as much as was necessary," see Ibn Ezra on the passage: *רק אכלתי ממנה* (מן החטאת) *מה שייטב בעיני ה'* *הזיעם מה שיוציאני לירי חובה* :

⁶ Hos. xii. 11.

⁷ Ibid. ii. 16.

⁸ Isa. li. 10.

⁹ Ruth ii. 6.

כי הם ב' מעשים לשון עבר על הנקבה לביאת הטעם בתחלתם ולא יכשרי' על זה היותם בהם במע' הי המיודע ויכשר היות ההא במלת הייטב במקום אשר [מפני כי] הוא דגש ולא יהיה תופס² בזה היות הייטב לשון עתיד והיות השמה לשון עבר • וזה הפתרון יתר ועדוף מן הראשון לאשר זכר מדרך הלשון זולת מאשר יחזיק אותו גם מדרך המעני כמו שאמר בפסוק וזבחת מבקרך [150 a] ומצאנך אשר נתן יי' לך כאשר צויתך³ אשר השיב מקצתם הצווי אל [האכילה] לא אל הזביחה ויהיה היתר והעדוף להשיבו אל הזביחה למען כי הוא . . .⁴ במלת לך יע' כי הוא סמוך בו ולו היה מוכרת ממנו כאשר אמר הפותר . . . אותו אל האכילה היה יבא לך הלא תראה אל אשר אמר הלא שלח שלחתי לקרא לך⁵ הוא מוכרת מאשר אמר אחריו למה לא הלכת אלי⁶ ואל אשר אמר וקרא לך⁷ שהוא מחובר באשר אחריו ואכלת מזבח⁸ וזולתו מאשר ידמה לזה • זה הדבר הוא אשר נגלה לנו מדרך הלשון והדקדוק כאשר בארנו והוא הטוב מב' הדרכים.

V. Some hitherto unknown Karaïtes.

1. *Said Shirân*. The manuscript of the British Museum, Or. 2523, ff. 47-88, contains a fragment of a Karaite polemic in Arabic, in which special prominence is given to the question of the consideration of the ripening of the wheat (אביב) as a means of fixing the intercalary month⁷. The book is especially directed against a Rabbanite author whose name I could not gather from the fragment that has been preserved. In fol. 58a the author says:

ואמא אללנה פליסת לך בל אלכתאב פיהא כאן לסעיד שיראן רחמה
אללה אלדי סעיד שיראן כאן תלמיד פיהא לאבי יעקוב יוסף בן בכתי
מעלם אלזאליה רצי אללה ענה.

“Now concerning the science of language⁸, it is not thy province⁹.”

¹ The reading perhaps should be יכשרי. ² MS. שזש. ³ Deut. xii. 21.

⁴ There is a lacuna here in the MS. The next words deal with the passage Exod. xxxiv. 15.

⁵ Num. xxii. 15.

⁶ Exod. xxxiv. 15.

⁷ The first half of this MS., ff. 1-46, contains a polemic in the Arabic language by a Samaritan on the “chosen place” יבחר, which, however, is of no interest.

⁸ Shortly before the following subjects are dealt with אלהות ואיחוד ואיחוד ואיחוד, i. e. the problems of the divine unity, the application of analogy to interpretation, the science of language, and the question of the ripening of the wheat harvest.

⁹ For this reason it is improbable that this book is directed against Saadja.

However, Said Shirân (may God have mercy upon him) composed a book on this subject. He was in this science a pupil of 'Abu Ja'qûb Jûsuf Ibn Bachtawi, the teacher of the Diaspora (may God be gracious to him)."

This Said is otherwise quite unknown, nor do I know any other instance in which the name of Shirân occurs either in Jewish or Arabic writers. Perhaps it should be סעיד שירואני, which means Said of Shirwan in Bucharâ, or שיריני of Shirin near Qarmisin in Media¹, though it is hard to suppose that the name has been twice corrupted. Ibn Bachtawi is known through citations by David b. Abraham Alfâsi and Jefeth b. 'Ali²; here, however, we are informed that he was chiefly known as a grammarian, as he is also styled המורקק in the pretended *Muqaddima* of Salmon b. Jerucham (Pinsker, Notes, p. 62). But whether he is therefore to be identified with Abu Jaqûb Jûsuf b. Nuḥ, cited by the author of the *Mushtamil* as the writer of an אלקרוק, as Prof. Bacher supposes³, is yet to be decided. There is preserved at St. Petersburg a commentary to the Pentateuch by the latter⁴, and he is doubtless identical with that Josef b. Noah, who is mentioned by Hadassi (*Eshkol Hakkofer*, alphabet 168, letter ה) as having rejected the use of the analogy דרך בזה הדרך גם יוסף בן נח נ"ע ואמר כי לא יקיש בתורה: (חיקש, קיאם)

Our manuscript contains a further passage concerning Ibn Bachtawi, which I will also quote in this connexion⁵. It runs (f. 65 b): וסמעתך יום חצו מן אלמעלם אבו (אבי ל.) יעקוב יוסף בן בכחוי: רצי אללה ענה ותקול אנה כאן רגל מפסר (מפסר ל.) וענר אלנאם אנה כאן סראג מניר ופר אללה נציבה פלקר כשף אלאבצאר ומה כאן לא נכור ולא מנוף.

"I heard that thou hast been endeavouring to disparage the learned Abu Jaqûb Jûsuf b. Bachtawi (may God be gracious to him), and hast said of him that he is a dangerous man; by the people, however, he is esteemed as a brilliant luminary, may God increase his lot. He opened men's eyes, was neither presumptuous nor an unmeasured talker(?)."

2. *Abu Ḥatim al-Rahabi* (?) and 3. *'Isra'il b. Danial al-Ramli*.

¹ See Sujjûti, *De nominibus relativis*, ed. Voth, p. 159. The Pseudo Messias שיריני (see Graetz, *Gesch.*, Bd. V, note 14) was probably a native of Shirin.

² See Pinsker, p. 7, compare also Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, V, 177.

³ *Revue des Études Juives*, XXX, 251.

⁴ See Harkavy in Stade's *Zeitschr. f. Alttest. Wissensch.*, I, 156.

⁵ For a copy of these two passages I am again indebted to the kindness of the Rev. G. Margoliouth.

The Bodleian MS., Hebr. f. 18, ff. 1-33 a, contains a small anti-Karaite work in the Arabic language. Its conclusion runs as follows: נגמר הספר הזה בעזרת שדי יום אחד בירה אלול שנת ארבעת אלפים ושמונה מאות ושתים ושבעים שנה ליצירה לכבוד יקר הדר מרנ' ורבנ' יוסף בן כבוד ג'ק מ' ור' רביעה הכהן ס"ט האלהים ישימהו עליו סימן טוב לחזות בנים ובני בנים לנגדו הוגים בתורת ה' ובכל המצות לקיים עליו וראה בנים לבניך שלום על ישראל אמן ואמן סלה.

It was therefore composed in the year 1112.

It seems that two leaves at the beginning are missing¹, as is also page 8. On the first page, as the MS. now stands, we meet with this sentence:

פקד וחלנא פי קום אקל עדרא ואשד לרדא ואפחש תאוילא ואשנע נהלא ואקבה אעתזאלא לאנהם יתעלקון בזעמהם במא יגמע כלמתהם עלי תורה אחת ומשפט אחד וידפעון לכל כתאב מכתת (?) (מכתוב 1.) עלי תאויל אלסנא גיר אלתורה אלמכתובה ואדא הם יצנעון כתבא שתא ותאוילאת מכתלפה ותפאסיר מתנאקצה מן ענן אלי בנימין אלי מאלך אלי ואחד בעד ואחד אלי אבי חאתם אלרהבי אלי אסראיל בן דניאל היא אלרמלי.

"We have quarrelled with people who are smaller in number than we, but more powerful in disputation, who are detestable in their interpretation, repellent through ignorance, abominable in their schismatic attitude. They assert that all their words harmonize with one doctrine and one law and therefore reject every work which is based on the interpretation of tradition, and not on the written Torah. They themselves, however, have the most varied writings, and interpretations which differ from one another, and explanations which contradict one another. [This continues with them] from Anan to Benjamin [Nahavendi], to Malik [al-Ramli], and so in the course of time to Abu Ḥatim al-Rahabi to this Israil b. Danial al-Ramli."

The two Karaites last mentioned have also been hitherto unknown. The name of Abu Ḥatim is not mentioned, to my knowledge, by any previous Jewish writer. What is signified by אלרהבי I do not know, perhaps it ought to be אלדהבי. The expression היא used by Israil b. Danial may perhaps indicate that he was a contemporary of the author. This Karaite is probably also referred

¹ Every sheet has ten leaves, leaf 9 forms the beginning of the second sheet, therefore not only leaf 8 is wanting but two other leaves besides.

to in a second passage of this work (f. 26), I do not however clearly apprehend the connexion of this latter passage. The text runs as follows: פקד וגב לנא אן נתענב מן תכלפך ען מפארקתנא איאהם ולא סימא אלא אנך תכאף מן שמאחה אלרבאניך פי חמלך דלך עלי סתר עיוב תפסיר אלרמלי ואלצבר עלי דעאווה אלכארבה ונסבה אלחכמה אלי נפסה ותרכת קול שלמה ענה כסיל כאולתו פן יהיה חכם בעיניו אלך. A certain Israil ha-Dajjan b. Daniel Iskenderi is known, who might be identical with our Israil if Firkowitch's statement be correct, that he wrote a ספר המצות in the year 1062¹, and it may be supposed that he emigrated from Alexandria to Ramle, or vice versa, but, as is well known, we dare not rely upon Firkowitsch's statements unless they are otherwise confirmed.

4. *Nathan b. Jehuda*. Another MS. of the Bodleian, Heb. f. 12, contains *inter alia* in ff. 9 b-44 b some chapters in the Hebrew language by the well-known Karaite religious philosopher of the eleventh century, viz. Josef al-Basir, which are possibly translated from his כתאב אלאסתבצאר, Heb. ספר המאור²; fol. 9 b begins thus: הרבור בראיית הירח לוקן יוסף בן אברהם הרואה ז"ל • שאלה אמר יהי מאורות הוא דיבור למלאכים ואם היה כן מה המצוה אשר תתחייב עלינו מדבורו עליהם? תשובה • אמר הוקן נ"ע יוסף בן אברהם נ"ע כי דבורו ויאמר אלהים³. יהי מאורות אין הוא עם המלאכים בלבד כי אם עם זולתם וכו'. This chapter concludes, fol. 12 a, with the words: זה מדברי יוסף בן אברהם נ"ע וזה המעט מאשר דברו החכמים בעבורו. Further on the MS. continues: בחדש סיון השמ"ד מצאתי בספר ישן ענין האביב של החכם

¹ See Pinsker, pp. 94, 174; Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, III, 35, 46.

² See Harkavy, *ibid.*, 44-46.

³ The sense of these words is as follows: The verb יאמר can only be applied if there is a person present who is addressed; before the creation of man, however, there was none to whom this word could be directed. For this reason Saadja translates יאמר in Gen. i. to ver. 26 always by ושא "and he willed," others again are of opinion that the divine word was spoken to the angels (for a full examination of this question see my work, *Mose Ibn Chiquitilla*, p. 124), the view last mentioned is also shared by al-Basir. Now the Karaites cite Gen. i. 14 as a proof that the beginning of the month must be fixed by observation of the moon and not by computing the calendar (see e. g. *Gan Eden* הדורש קדוש הדורש, § 1. Therefore al-Basir asks if this passage be directed to the angels how can a command for man be deduced from it? The obvious reply would be that the passage is directed to angels and to others besides.

רבי יוסף ב"א ובו דבוק לענין זה ולא יש מקום לכתבו פה וכתבתיהו בסוף מדבור הוקן יוסף בן אברהם. Fol. 12 b begins: הספר הזה ושם תמצאנו נ"נ י דע כל האמה יאמרו כי יום הנפת העומר הוא משבעת ימי המצה וכו': Fol. 15 a: הדבור במחרת השבת, here he attacks Saadja. Fol. 21 a begins: אשר מדבור הוקן יוסף בן אברהם נ"נ בעניני השבת, and these chapters conclude fol. 44 b.

Before the beginning of these chapters on fol. 9 a, the following occurs: זה הלשון מצאתיו בספר ישן בתחלת הספר הכתוב ברף הבא י הדבור לוקן יוסף בן אברהם הסומא י שאלה לבעלי החשבון אמר יהי מאורות דבור למלאכים ואם [בן] מה המצוה אשר תחייב עלינו מדבורו עליהם? תשובה יאמר כמו¹ אלפיומי כי הראשונים היו יעשו על החשבון במאמ' מימות עזרא ואילך לא מצאנו אלול מעובר² בעבור כי הוא דבר יחיד והוא ר' חנניה ופיומי אמר לא יזכרו מאמר ביחיד אלא להבטלתו ואיך יעשה הוא דבר היחיד ראה י ומאמרם אדר הסמוך לניסן לעולם חסר זה אמר אותו אחר עשיתם החשבון הלא תראה אם יאמר כי החשבון הוא מומן אדם אמרו לא היה אדר לעולם מעובר ועל זה איך יהיה לו ראה בו י ועוד אמר פיומי כי אמרו והיו לאותות ולמועדים לא יסמוך אל המאורות כי אם אל היום ואל הלילה³ והוא אמר בו זה הפתרון הוציאו מנפשו וזה לא יצא משני דברים האחד אם ישיב והיו לאותות על המאורות הוא מאמריו ומאמר הראשונים ואם יהיה הוא לבדו המעתיק די לו זה ואמר הכתוב כי הירח עשה אותו למועדים שנ' עשה ירח למועדים והירח הוא אחד מן המאורות ועל זה היה

¹ The answer seems to have fallen out. Perhaps the reading should be: יאמר כמו שכתוב למעלה ואמר אלפיומי וכו'.

² Here, too, some words seem to be missing. The sense is, Saadja had assumed that the Calendar is very ancient (*Responsa Geonim*, ed. Lyck, I), and used as an argument the Talmudical phrases (*Rosh Hashana*, 19): 'אמר ר' אדר הסמוך לניסן לעולם חסר and חננה מימות עזרא ואילך לא מצאנו אלול מעובר. If, then, general rules can be subsequently formulated, the Calendar was obviously fixed. To this al-Basir replies: The remark of R. Chanina is a *דבר יחיד* and therefore is indecisive; while the second passage dates from the time when the Calendar was already fixed. Compare *Gan Eden*, I. c., § iv, where the same controversy is reported.

³ Cf. *Gan Eden*, § i: ולא השמע לדברי חולם חולם להיות מלת והיו היום אל היום: והלילה הסמוכים וכו' בראשית רבא Saadja is mentioned in Jeshua ben Jehuda's (MS. Leyden, Cod. Warner, 41, f. 88 a): ואין אופן לאשר אמר אורו ה'יהומי מן: (ואלצמיר 1.) אנמא יעור אל הקרוב לבר דיוב השיב והיו לאותות אל היום ואל הלילה ואלצמיר (ואלצמיר 1.) אנמא יעור אל הקרוב לבר מן הרחוק אם יחיד הדבר מורבק בו וכו'.

מאמרו והיו לאותות ישוב אל המאורות¹ ודבר גלוי מאד כי הזמן לא יהיה
מבדיל לזמן ולא סימן לו וזה הטעם כתבתיו אני נתן בספרי אשר עשיתי
חשובה על פיומי ויוצרי ידע כי לא עיינתיו (?) שמעתיו) עד עתה [?] מפיו רבי
וכראותי זה לצורי וגואלי שבחתי שנתן לי דעת להכיר מכתביו.

The whole of this passage is copied from an old book, and the superscription referring it to Josef al-Bašir is unquestionable, as is clearly proved from parallel passages. Even the words beginning with *וזה הטעם כתבתיו* the copyist must have found in the old book referred to, and they cannot possibly have emanated from him himself, as is indeed evident from the two following reasons. First, it is very unlikely that a Karaite should, as late as the sixteenth century, still feel induced to write a polemic against Saadja. It is true indeed, that even the later Karaites controverted Saadja in their writings, as for instance, Aaron the second and Elia Bashiatchi, but this happens only occasionally, and the polemical passages are for the most part borrowed from their predecessors². Secondly, after the end of the chapters by Josef al-Bašir, a further passage by one Nathan b. Jehuda is found, also headed *ישן מספר* יסן, and no doubt attaches to the identity of these two Nathans. This passage (f. 45 a) runs thus: *אני נתן בן יהודה נשאלתי שאלה זאת מן אלופי הקראים אשר הם יושבים בעיר אדום כי מאין לנו מן התורה שני ימים כסוי הירח השיבותי להם מן ספר בראשית שנאמר יהי מאורות ברקיע השמים וגו' וביום ששי ברא אלהים את האדם ומעת ברא אדם על פני האדמה התחילו ימינו וחדשינו ושנותינו שנאמר ויהי אדם בן ויולד את קין והגיד הסדר הזה כי ראש חדש לא יהיה אלא בראשית השנה ולא נוכל לומר כי ראשית חדשיו ביום רביעי וראשית שנותיו וימיו ביום ששי כי הדעת והברעת תורתו יהדוף זה ועוד לא נוכל לומר כי מיום רביעי היה רואה ומושל הירח ולא נחשבו לו אלא ביום שלישי שלו עשה האדם ראש החדש אלא כי מכוסה היה וכסויו אינו חשוב מראשיתו ובוה מנהגים של ימים האלה מניד כסויו שאין כל חדש תחת השמש ויאמרו לי והנה היום כסוי הירח מן הישן ואם כדבריהם כסוי הירח מן החדש ויאמרו לא אלא גם אז כסויו מן הישן נחשב ונפלו שני הימים מן תחלת ימינו חדשינו ושנותינו כמו שנפלו שלשת הימים הראשונים מן חשבוננו כי כסוי הירח ידמה לולד אשר במעי אמו.*

¹ Compare Ibn Ezra to Gen. i. 14 (first recension, ed. Friedländer, p. 29), and *Gan Eden*, l. c.

² *Gan Eden*, ff. 4 c, 5 b, 6 d, 7 b, 9 d, 15 b, 16 d, 53 a, 89 b, 96 b, 97 a; *Adereth*, ff. 8 a, 31 c, 67 c.

This Nathan is also unknown so far as I am aware. Perhaps the learned Librarian in Petersburg, Dr. A. Harkavy, who has at his command such rich Karaite treasures, might be able to communicate some further particulars as to the four Karaite authors here mentioned.

SAMUEL POZNAŃSKI.

LEAVES FROM THE "GOLDEN BOUGH."

ISAIAH lxvi. 17, אַחֵר אַחֵר בְּתוֹךְ. These words are an old puzzle. Canon Cheyne (*Prophecies of Isaiah*) observes, "Early Jewish critics felt that some reference was required to the deity in whose honour the mysteries were celebrated. . . . Their general view seems confirmed by the common use of 'after' in technical religious phrases." He then refers the rites here described to the worship of Tammuz or Adonis. "But why should Adonis be called 'One'?" And again, in a footnote, discussing a conjecture of Lagarde, he says, "But no such name of a deity as '*ekhād*' has yet been found." A passage in Mr. Frazer's work, *Aureus et foliis et lento vimine ramus*, may perhaps supply the desideratum. It will be well, however, to prefix another extract from the same source, vol. I, p. 319: "So closely did the rites of Osiris resemble those of Adonis at Byblus, that some of the people of Byblus themselves maintained that it was Osiris and not Adonis whose death was mourned by them (Lucian, *De dea Syria*, 7). Such a view could certainly not have been held if the rituals of the two gods had not been so alike as to be almost indistinguishable."

It is impossible, by any process of abridgment, to do justice to the sustained force, the *lentum vimen*, firm yet pliant, of Mr. Frazer's argument. The whole section on Osiris (*Ibid.* 301 et seq.) should be read. It must suffice to quote the following: "His character, as a tree-spirit was represented very graphically in a ceremony described by Firmicus Maternus. A pine-tree was cut down, the centre was hollowed out, and with the wood thus excavated an image of Osiris was made, which was then 'buried' in the hollow of the tree. Here, again, it is hard to imagine how the conception of a tree as tenanted by a personal being could be more plainly expressed. . . . As to the pine-tree in particular, at Denderah the tree of Osiris is a conifer, and the coffer containing the body of Osiris is here represented as